MENAKAR SEJARAH TAFSIR *MAQĀṢIDĪ*

Zaenal Hamam dan A. Halil Thahir

STAIN Kediri
hamamzaenal@gmail.com, halilthahir16@yahoo.co.id

Abstract

This article elaborate the historical root of tafsir maqasidi through these steps:1) describing the four periods of the history of tafsir; 2) deducing points, from each period, which could provide an idea on the history of tafsir maqashidi, either theoretically or practically; 3) and providing examples of tafsir maqashidi. This article is done by documentation, by searching, reading, and reviewing qualitative data to be collected and analyzed by deductive method. The results of the article show: 1) historical roots of tafsir maqāṣidī have an intertwined with the history of tafsir in general, namely: marḥalat al-ta'sīs, marḥalat al-ta'ṣīl, marḥalat al-tafrī', and marḥalat al-tajdīd. 2) among the points that can be explained related to the historical roots of tafsir maqaṣidī that is: a) in the ta'sīs period, there embryo maqāṣid al-sharī'ah. For example, there is a triple divorce in one majlis which is punishable by a single divorce at the time of the Prophet, during the time of Umar ra. punishable by three divorces, with consideration of 'urf, for the benefit; b) in the tafrī' period, born three maqāṣid al-sharī'ah theories. first, al-Tūfī argues that the Shari'ah is none other than maṣlaḥah itself, so if naṣ is contrary to maṣlaḥah then take precedence of maṣlaḥah ('alā sabīl al-takhṣīṣ); secondly, al-Gazalī states that "maṣlaḥah" is nothing but the Shari'a itself, so the theory of maṣlaḥah is taken inductively from naṣ; Third, al-Shāṭibī argues that maṣlaḥah and shari'a are one unity, so if naṣ that opposed to maṣlaḥah is qoṭ'ī al-dalālah, then naṣis precedence, and if naṣ that opposed to maṣlaḥah is dhannī al-dalālah, then maṣlaḥah is precedence; c) in the tajdīd period, classical maqāṣid concepts that are protection and preservation, altered by some contemporary Muslims such as Jasser Auda into a new concept of development and rights. The idea of contemporaryization of this terminology was then rejected by many fuqaha. 3) an example of the application of tafsir maqāṣidī is the interpretation of the Qur'an surah al-Nūr verse 2 in the context of the Unitary State of the Republic of Indonesia. In this case there is a ta'āruḍ between nas which enjoins the caning and "maṣlaḥah". The application of the Islamic Criminal law in Indonesia to date has not received sufficient political support, so it will lead to greater mafsadah. Therefore, maṣlaḥah takes precedence and is made as takhṣīṣ above naṣ.

Keywords: *sejarah, tafsir, tafsir maqashidi.*

PENDAHULUAN

Tafsir Maqoshidi adalah tafsir al-Qur'an yang menggunakan *maqāṣi al-sharī'ah* sebagai pendekatan.[1] Tafsir maqāsidī memiliki akar sejarah yang tidak terlepas dari sejarah tafsir secara umum. Menurut Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī dalam *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, sejarah tafsir al-Qur'an dikelompokkan dalam tiga periode yaitu periode Nabi Saw.

[1] "Tafsir maqāshidī" terdiri dari dua kata, yaitu "tafsir" dan "maqāṣid" yang dibubuhi ya' nisbah. Sebagaimana disebutkan al-Dhahabī dalam *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, "Tafsir" menurut bahasa berasal dari kata "al-fasru" yang berarti penjelasan, sedangkan secara istilah adalah penjelasan al-Qu'an. Lihat Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Kaero: Maktabatu Wahbah, tt.), I: 12. Adapun "maqāṣid" adalah jamak dari "maqsūd" yang berarti tujuan atau maksud diberlakukannya syari'at. Setelah dibubuhi ya' nisbah menjadi "maqāṣidī", kata tersebut menisbatkan kata sebelumnya (tafsir) dengan maksud dan tujuan diberlakukannya syari'at. Jadi, tafsir maqāṣīdī adalah sebuah tafsir yang menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan mempertimbangkam *maqāṣhīd al-sharī'ah*.

dan sahabat ra. (*marḥalat al-ta'sīs*), periode tabiin (*marḥalat al-ta'ṣīl*), dan periode tadwin (*marḥalat al-tafrī'*) yang dimulai pada akhir masa dinasti Umaiyah.[2] Periodesasi yang dirumuskan oleh al-Dhahabī tersebut kemudian ditambah satu periode lagi oleh Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī dalam *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufassirīn* sebagaimana dikutip Riḍwān Jamal al-Aṭrash dan Nishwān 'Abduh Khālid Qā'id, yaitu periode keempat yang disebutnya sebagai periode *tajdid*. [3]

Dengan demikian, sejarah tafsir secara umum dapat diperiodesasikan ke dalam empat periode, yaitu periode Nabi Saw. dan sahabat ra. atau juga disebut dengan *marḥalat al-ta'sīs*, periode tabi'in atau juga disebut dengan *marḥalat al-ta'ṣīl*, periode tadwin atau juga disebut dengan *marḥalat al-tafrī'*, dan periode modern atau juga disebut dengan *marḥalat al-tajdīd*.

Pemikiran *maqāṣid al-sharī'ah* yang menjadi pisau analisis tafsir maqāṣidī sudah ada pada periode pertama dan terus berkembang pada periode-periode berikutnya. Namun demikian, Sepanjang yang penulis ketahui, belum ada penelitian yang menunjukkan data tengtang pemikiran *maqāṣid al-sharī'ah* pada periode pertama.

Penelitian yang membahas *maqāṣid al-sharī'ah* yang menjadi pisau analisis tafsir maqāṣidī memang telah ada, misalnya: "Tafsir Maqasidi: Metode Alternatif dalam Penafsiran al-Qur'an" yang ditulis oleh Umayyah[4] dan "Tafsir Maqashidi Kajian Tematik Maqashid al-Syari'ah" yang ditulis oleh M. Subhan dkk,[5] tetapi masih membahas pemikiran *maqāṣid al-sharī'ah* pada periode ketiga (*marḥalat al-tafrī'*) dan belum membahas pemikiran *maqāṣid al-sharī'ah* pada periode pertama (*marḥalat al-ta'sīs*).

Penelitian ini berbeda dengan penelitian yang sudah ada. Penelitian ini menelusuri lebih lanjut akar sejarah dari tafsir *maqāṣidī* dan menunjukkan data *maqāṣid al-sharī'ah* yang telah diaplikasikan pada periode pertama (*marḥalat al-ta'sīs*) dan pada periode-periode selanjutnya. Diharapkan penelitian ini dapat menambah dan melengkapi penelitian terdahulu.

Pembahasan penelitian ini disajikan dengan urutan sebagai berikut: 1) menguraikan empat periode tafsir secara umum, 2) menarik dari tiap periode umum tersebut, poin-poin yang dapat digunakan untuk mengungkap akar sejarah tafsir *maqāṣidī*, baik itu berupa teori ataupun sikap dan tindakan langsung dalam kehidupan muslimin, dan 3) mencontohkan aplikasi penafsiran *maqāṣidī.*

Penelitian jenis kajian kepustakaan ini dilakukan dengan cara dokumentasi, yaitu dengan mencari dan membaca serta menelaah data kualitatif yang sesuai dengan tema dari karya pustaka untuk selanjutnya dikumpulkan dan dianalisa dengan metode deduktif.

AKAR SEJARAH TAFSIR SECARA UMUM

1. Periode Nabi Saw. dan sahabat ra.

Penafsiran al-Quran telah dilakukan sejak al-Qur'an itu diturunkan. Otoritas Nabi Saw.

---

2 Terkait dengan bagian yang ketiga, Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī dalam mukadimah *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* berkata, "*wa hiya tabda'u min al-'aṣr al-'abbāsī wa tamtaddu ilā 'aṣrinā al-ḥāḍir*." (periode tadwin bermula pada masa dinasti Abbashiyah sampai pada masa sekarang), tetapi dalam pembahasannya, ia menjelaskan lebih detil dan berkata, "*tabda'u al-marḥalat al-thālithatu li al-tafsīr min mabda'i ẓuhūr al-tadwīn. Wa dhālika fī awākhiri 'ahdi banī Umayyata wa awwali 'ahdin li al-'Abbāsīn*." (periode ketiga bermula sejak adanya pembukuan, yaitu pada akhir masa bani Umaiyah dan awal masa bani 'Abbāsiyah). Lihat Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, I, hlm. 104.

3 Riḍwān Jamal al-Aṭrash dan Nishwān 'Abduh Khālid Qā'id, "al-Judhūr al-Tārikhīyah li al-Tafsīr al-Maqāṣidī li al-Qurān al-Karīm" dalam *Majallat al-Islām fī Āsia*, vol. 1 (al-Jāmi'ah al-Islāmīyah al-'Ālamīyah bi Mālizia, 2011).

4 Diterbitkan oleh Ḍiyā' al-Afkār Jurnal Studi al-Qur'an dan al-Hadis, Vol 4 No. 01, Juni 2016. E-SSN 2442-9872 P-ISSN 2303-0453.

5 Diterbitkan oleh Lirboyo Press. ISBN 978-602-1207-00-0.

sebagai *mufassir* telah dijelaskan dalam al-Qur'an:

..... وَأَنزَلنَآ إِلَيكَ لذِّكرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيهِم وَلَعَلَّهُم يَتَفَكَّرُونَ

> *dan Kami turunkan kepadamu Al-Qur'an, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan,* [6]

Pada masa Nabi Saw., semua ayat al-Quran yang belum jelas artinya dapat ditanyakan langsung kepada Nabi. Sehingga pada masa itu, tidak ada masalah dengan pemahaman al-Quran, meskipun secara lahir ayat al-Quran terlihat bertentangan satu dengan yang lain, seperti ayat *nasikh* dengan ayat yang *mansukh*.

Setelah Nabi Saw. wafat, mulai terjadi perselisihan dalam memahami sebagian kecil ayat al-Quran, baik dari sisi teks seperti masalah makanan yang haram dimakan,[7] maupun dari sisi konteks seperti masalah talak tiga sekaligus. Dalam masalah talak tiga sekaligus ini, sebagaimana diriwayatkan Muslim dari Ibn ʻAbbās, bahwa Nabi Saw. menghukumi jatuh satu talak, namun pada masa ʻUmar bin Khattāb ra., Khalifah kedua ini menghukumi jatuh tiga talak, karena pertimbangan konteks.[8]

Pada masa sahabat ra. banyak majlis ilmu dan tiga di antaranya berkembang menjadi madrasah yang terkenal, yaitu madrasah di Makah dalam asuhan Ibn ʻAbbās ra., madrasah di Madinah dalam asuhan Ubay bin Kaʻb ra., dan Madrasah di Irak dalam asuhan ʻAbdullāh bin Masʻūd ra.

2. Periode tabi'in

Sepeninggal sahabat ra., periwayatan atau transmisi ilmu dilanjutkan dan dikembangkan oleh tabi'in. Ayat al-Quran yang ditafsirkan pada periode pertama terbatas pada sebagian ayat saja. Seiring dengan perluasan wilayah Islam dan banyaknya permasalahan yang dihadapi, jumlah ayat yang ditafsirkan terus bertambah, sehingga ijtihad dan peran akal (tafsir *bi al-ra'yi*) menjadi pilihan dalam menafsirkan ayat, jika tidak ada riwayat dari periode sebelumnya terkait dengan permasalahan yang dialami, khususnya di Kufah/Iraq.

Di antara tabiin yang terkenal dalam bidang tafsir yang belajar di tiga kota pelajar Islam pada waktu itu adalah sebagai berikut:

a. Tabiin yang belajar dari Ibnu ʻAbbās ra. di Makkah seperti Saʻīd bin Jubayr, Mujāhid, ʻIkrimah, Ṭāwūs bin Kīsān al-Yamānī, dan ʻAṭā' bin Abī Rabāḥ.[9]
b. Tabiin yang belajar dari Ubay bin Kaʻb ra. di Madinah, seperti Zayd bin Aslam, Abū al-ʻAliyah, Muḥammad bin Kaʻb.[10]
c. Tabiin yang belajar dari ʻAbdullāh bin Masʻūd ra. di Irak/Kufah, seperti ʻAlqamah bin Qays, Masrūq, al-Aswad bin Yazīd, Murrah al-Hamdānī, ʻAmir al-Shaʻbī, al-Ḥasan al-Baṣrī, dan Qatādah.[11]

Madrasah yang disebut terakhir ini (Kufah) terkenal dengan *ahl al-ra'yi*. Sebagaimana disebutkan al-Dhahabī, para ulama berkata bahwa Ibnu Masʻūd adalah peletak dasar metode *ra'yu* dalam beristidlal, kemudian diikuti oleh ahli Kufah.[12]

3. Periode tadwin (pembukuan)

Periode tadwin bermula pada masa akhir dinasti bani Umaiyah dan masa awal dinasti bani ʻAbbasiyah. Pada periode sebelumnya pengajaran disampaikan secara oral (*talaqqi*) saja, sedangkan pada periode tadwin sudah

---

[6] Q.S. 16 (al-Naḥl), 44.

[7] Sebagian sahabat yang di antaranya sayyidah ʻĀ'ishah membatasi pada empat hal yang disebutkan dalam al-Qur'an, karena al-Quran menyebutnya dengan adat *ḥaṣr*, sedangkan sebagian yang lain memasukkan juga yang disebutkan dalam hadis, sebagai *takhṣīṣ* terhadap ayat al-Qur'an.

[8] Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Baerut: Dāru Iḥyā' al-Turāth al-ʻArabī, tt.), II, 1099.

[9] al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, III, hlm. 3.

[10] al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, III, hlm. 7.

[11] al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, III, hlm. 8.

[12] al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* III, hlm. 8.

mulai ada media tambahan berupa tulisan. Jadi, transmisi ilmu dilakukan dengan cara oral dan literal.

Hingga awal masa tadwin ini, tafsir masih merupakan bagian atau bab dari beberapa bab yang termuat dalam kitab hadis. Namun, tidak lama kemudian tafsir mulai menjadi kajian yang mandiri (*mustaqillah*). Di antara literatur yang menulis kitab tafsir dalam satu kitab yang mandiri adalah Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr al-Ṭabarī (224-310 H.)[13]

Pada masa tadwin ini, kitab tafsir ditulis lengkap dengan sanad (tafsir *bi al-isnād*). Namun, setelah kemunculan kitab *al-Tafsīr al-Kabīr* yang ditulis oleh Muqātil bin Sulaymān dengan tanpa menulis sanad, melainkan kontennya saja (tafsir *bi al-ma'thūr*), banyak bermunculan kitab-kitab tafsir yang ditulis tanpa mencantumkan sanad, bahkan tanpa menyebut sumber (*qā'il*)nya.[14]

Pada masa tadwin, banyak pemikiran tentang bagaimana memahami teks, berupa kaidah-kaidah untuk mendapatkan pemahaman teks secara holistik. Selain itu, pemikiran tentang konteks juga sudah diteorikan. *'Urf* menjadi salah satu pertimbangan. Suatu kata yang tidak ditemukan maknanya dalam syara' dicari maknanya dalam bahasa dan jika dalam bahasa juga tidak ditemukan maka dikembalikan maknanya pada *'urf*, seperti "kitābah" dalam masalah tulisan Al-Qur'an[15] bahkan Abū Yusuf (113-182 H.), sebagaimana dikutib 'Abdullāh bin Maḥmūd, mengatakan bahwa *'urf* juga harus dipertimbangkan, meskipun sudah ada *naṣ* (syara') yang menjelaskannya.[16]

Pada masa ini, *maslahah* diklasifikasi menjadi tiga tipologi, yaitu *maṣlaḥah mu'tabarah*, *maṣlaḥah mulghah*, dan *maṣlaḥah mursalah*. *Maslahah* menjadi poros (*al-madār*) kajian yang menentukan. Sebagian ulama mengatakan bahwa *maslahah* bersifat *dhātī*, sedangkan sebagian lagi mengatakan bahwa *maṣlaḥah* bersifat *milkī* (hak menentukan baik atau buruk adalah milik Allah). Tokoh pertengahan sepeninggal Imam Mālik yang konsen dalam masalah ini misalnya al-Gazalī, al-Ṭūfī, dan al-Shāṭibī.

4. Periode modern

Setelah lama mengalami kejumudan, ilmu tafsir pada masa modern mulai tampak berkembang secara kritis. Dikatakan bahwa di antara faktor kejumudan ilmu tafsir pada masa pra-modern adalah ancaman neraka bagi orang yang menafsirkan Al-Qur'an dengan akalnya, sebagaimana diriwayatkan al-Turmudhī dari Ibnu 'Abbās:

ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار[17]

Sementara itu, kaum modernis berpendapat bahwa hadis tentang penggunaan ra'yu dalam menafsirkan al-Qur'an yang dicela Nabi Saw. dengan ancaman neraka tersebut harus difahami dengan hadis yang membatasinya dengan "tanpa

---

13 Literator lain misalnya seperti Ibnu Mājah (w.273), Abū Bakar bin al-Mundhir al-Naysābūrī (w. 318), Ibnu Abī Ḥatim (327), Ibnu Ḥibbān (w. 369), al-Ḥākim (w.405), dan Abū Bakar bin Mirdawayh (w.410). lihat al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, IV, hlm. 1.

14 Riḍwān Jamal al-Aṭrash dan Nishwān 'Abduh Khālid Qā'id, "al-Judhūr al-Tārikhīyah li al-Tafsīr al-Maqāṣidī li al-Qurān al-Karīm" dalam *Majallat al-Islām fī Āsia*, vol. 1, hal. 208.

15 Maksudnya Al-Qur'an yang di tulis pada media seperti papan atau monitor (HP, komputer, atau yang lain) apakah termasuk mushaf apa tidak, maka penentuannya pada 'urf (pandangan umum masyarakat), sehingga meskipun penulis tidak berniat (dengan tulisan itu) menulis Alqur'an, tetap saja media bertuliskan Al-Qur'an itu adalah mushaf, jika 'urf memandang itu sebagai mushaf. Lihat Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuḥfat al-Muḥtāj bi Sharḥ al-Minhāj* (Baerut: Dār al-Kutub al-Islāmīah, 2011), I, hlm. 57.

16 'Abdullāh bin Maḥmūd bin Mawdūd al-Mawṣilī, *al-Ikhtiyāru li Ta'līl al-Mukhtār* (Baerut: Dār al-Kutub al-Alamīyah, 2005), II: 32. Abū Yusuf berbeda dengan gurunya, yaitu Abu Ḥanifah (80-150 H.) yang mengatakan bahwa jika sesuatu sudah dijelaskan oleh naṣ maka 'urf tidak menjadi pertimbangan lagi. Lihat al-Mawṣilī, *al-Ikhtiyāru li Ta'līl al-Mukhtār*, II, hlm. 32.

17 Lihat Al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī* (Baerut: Dar al-Garbi al-Islāmī, 1998), V, hlm. 49

ilmu" (بغير علم).[18] Artinya, ancaman Nabi Saw. itu dialamatkan kepada orang yang menafsirkan al-Qur'an dengan ra'yu tanpa didasari dengan ilmu yang dapat dipertanggungjawabkan. Sebaliknya, jika seseorang menggunakan ra'yu dengan dasar keilmuan yang dapat dipertanggungjawabkan maka tidak dicela, melainkan justru dipuji, sebagaimana pujian Nabi Saw. kepada sahabat Mu'ādh ra. yang menggunakan ra'yunya untuk memutuskan masalah yang berkembang di Yaman.[19]

Dengan demikian, penafsiran al-Qur'an kaum modernis lebih kritis dan mulai mempertanyakan produk tafsir klasik terkait kisah *isra'ilīyāt* dan riwayat-riwayat yang lemah. Selain itu, model tafsir semakin beragam. Ada tafsir *'ilmī*, tafsir *ijtimā'ī*

Tabel 1. Periode tafsir, perkembangan bentuk transmisinya, dan poin-poin yang menjadi akar pemikiran tafsir *maqāṣidī*

No	Periode	Perkembangan Bentuk Transmisi	Akar Tafsir Maqāṣidī
1	Ta'sīs Masa Nabi Saw. dan Masa sahabat ra.	Cara mendapatkan penafsiran ayat Al-Qur'an pada masa Nabi Saw. dilakukan dengan bertanya langsung kepada Nabi Saw., sedangkan pada masa sahabat ra. dilakukan dengan menghubungkannya dengan ayat lain dan/atau Hadis. Sebagian sahabat juga mempertimbangkan konteks.	• Pada masa sahabat, Umar bin Khaṭṭāb member-lakukan talak tiga dalam satu majlis sebagai tiga talak, talak tiga ini pada masa Nabi Saw. dihukumi jatuh satu talak
2	***Ta'ṣīl*** Masa Tabiin	*Ra'yu* menjadi salah satu pilar penting dalam memahami al-Qur'an, khususnya di Kufah	• Pada masa tabiin, penggunaan *ra'yu* dalam penafsiran al-Qur'an menjadi satu kebutuhan.
3	***Tafrī'*** bermula pada masa akhir dinasti bani Umaiyah dan masa awal dinasti bani 'Abbasiyah	Pada periode *tafrī'* atau juga disebut dengan periode tadwin, tafsir al-Qur'an mulai dibukukan. Namun demikian, tafsir al-Qur'an tidak berupa kitab yang mandiri, melainkan berada dalam salah satu bab dalam kitab hadis. Kitab tafsir mulai ditulis dalam kitab yang mandiri dalam bentuk redaksi yang sama dengan hadis yang masih menyebutkan sanad hingga sumber aslinya (*tafsir bi al-isnād*), seperti kitab tafsirnya al-Ṭabarī. Sebagian kitab tafsir tidak menyebutkan sanad, bahkan juga tidak menyebutkan sumber rujukan, melainkan hanya menyebut matannya saja atau bahkan konten riwayatnya saja.	• Pada masa tadwin, *al-'urf* menjadi alternatif untuk menentukan *māhīyah*, bahkan Abū Yūsuf menjadikan teks tunduk pada *al-'urf*. • Abū Ḥāmid al-Gazali merumuskan *darūrīyāt al-khams*, disempurnakan oleh al-Shāṭibī dan al-Ṭūfī .
4	***Tajdīd*** Masa modern	Banyak ragam kitab tafsir, diantaranya: tafsir *'ilmī*, tafsir *ijtima'ī adabī*, dan lain sebagainya	• tafsir *maqāṣidī* mulai nampak lebih jelas pada pemikiran Ibnu 'Āshūr dan berkembang melalui pemikiran Jasser Auda.

adabī, dan lain sebagainya. Sedangkan tafsir *maqāṣidī* mulai nampak lebih jelas pada pemikiran Ibnu 'Āshūr.

[18] Matan hadis Nabi saw. tersebut adalah sebagai berikut:

من قال في القرآن **بغير علم** فليتبوأ مقعده من النار

Lihat Ibid.; al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī* (Baerut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1991), V, 30. Ahmad, *Sunanu Aḥmad* (Tt. Muassasat al-Risālah, 1421/20001), III, hlm. 496.

[19] Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusayn bin 'Alī al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Ṣugrā* (Pakistan: Jāmi' al-Dirāsāt al-Islāmīyah, 1410H./ 1989M.), IV, hlm. 130.

Dari uraian bab ini, penulis berusaha untuk menyusun sebuah skema terkait periode tafsir, perkembangan bentuk transmisinya, dan poin-poin yang menjadi akar pemikiran tafsir *maqāṣidī*, pada tabel 1.

SEJARAH TAFSIR MAQĀṢIDI

Selanjutnya, sejarah tafsir *maqāṣidī* dapat di uraikan dalam tiga fase besar yang merupakan poin-poin pokok yang diambil dari sejarah tafsir secara umum, yaitu: masa *ta'sīs*, masa tadwin, dan masa tajdid.

1. Masa *Ta'sīs*

Al-Qur'an diturunkan secara bertahap dalam kurun waktu dua puluh tiga tahun, sesuai dengan tahapan perkembangan *mukhāṭab*. Minum khamr tidak diharamkan seketika, melainkan bertahap diturunkan dalam beberapa ayat. Jadi, ayat al-Qur'an harus dipahami sebagai kontinuitas ayat-ayat yang turun sebelumnya dan dipahami *maqāṣid* atau *maṣlaḥah*-nya.

Adalah 'Umar bin Khaṭṭāb ra., sahabat Nabi Saw. yang menekankan pemikirannya pada *maqāṣid*. Pemikiran Umar bin Khaṭṭāb ra. tentang pengumpulan naskah al-Qur'an, misalnya, pada awalnya tidak dapat diterima oleh sahabat senior seperti Abū Bakar dan Zayd bin Thābit ra.. Namun setelah Umar menyaampaikan *maqāṣid* nya, maka akhirnya usulnya kemudian diterima.

'Umar bin Khaṭṭāb ra. juga memberlakukan talak tiga dalam satu majlis sebagai tiga talak, meskipun talak tiga dalam satu majlis itu pada masa Nabi Saw. dihukumi jatuh satu talak, sebagaimana diriwayatkan Imam Muslim:

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَمُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ - وَاللَّفْظُ لاِبْنِ رَافِعٍ - قَالَ إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا وَقَالَ ابْنُ رَافِعٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ الطَّلاَقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- وَأَبِى بَكْرٍ وَسَنَتَيْنِ مِنْ خِلاَفَةِ عُمَرَ طَلاَقُ الثَّلاَثِ وَاحِدَةً فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ إِنَّ النَّاسَ قَدِ اسْتَعْجَلُوا فِى أَمْرٍ قَدْ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ أَنَاةٌ فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ فَأَمْضَاهُ عَلَيْهِمْ.[20]

Terkait dengan hadis di atas, al-Ṣan'ānī menilai bahwa keputusan 'Umar ra. tersebut berpijak pada *maṣlaḥah*, yakni dengan pertimbangan bahwa keadaan masyarakat pada masa itu sudah tidak jujur lagi sebagaimana pada masa sebelumnya. Sehingga kalau mengucapkan talak lebih dari satu kali dalam satu majelis tidak diterima lagi pengakuan bahwa talak yang kedua itu hanyalah penguat saja (*ta'kīd*) bagi talak yang pertama. Al-Ṣan'ānī berkata:

أن هذا الحديث ورد في صورة خاصة هي قول المطلق أنت طالق أنت طالق وذلك أنه كان في عصر النبوة وما بعده وكان حال الناس محمولا على السلامة والصدق فيقبل قول من ادعى أن اللفظ الثاني تأكيد لا تأسيس طلاق آخر ويصدق في دعواه فلما رأى عمر تغير أحوال الناس وغلبة الدعاوى الباطلة رأى **من المصلحة** أن يجري المتكلم على ظاهر قوله ولا يصدق في دعوى ضميره وهذا الجواب ارتضاه القرطبي قال النووي هو أصح الأجوبة.[21]

Pemikiran 'Umar bin Khaṭṭāb tentang *maṣlaḥah* –sebagaimana dijelaskan al-Ṣan'ānī– tersebut merupakan embrio tafsir *maqāṣidī* yang mempertemukan *maṣlaḥat al-sharī'ah* dan *maṣlaḥat al-Mukhāṭab*. Dua dimensi teks dan konteks ini dipertemukan, sehingga kemaslahatan yang merupakan pokok syariat dapat terwujud.

---

[20] Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Baerut: Dār al-Jīl,Tt.), IV, hlm. 183.

[21] Muḥammad bin Ismā'īl al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām* (Maktabatu Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1379 H./1969 M.), III: 172. Penjelasan terkait hal ini dapat pula dilihat pada al-Ḥusayn bin Mas'ūd al-Bagawī, *Shaḥ al-Sunnah* (Baerut: al-Maktab al-Islāmī, 1983), IX: 229; Muḥammad bin 'Abd al-Bāqī bin Yūsuf al-Zarqānī, *Shaḥ al-Zarqānī 'alā Muwaṭṭa' al-Imām Mālik* (Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1411), III, hlm. 218.

2. Masa Tadwin

'Urf sebagai bagian terpenting dari konteks diadopsi para ulama pada periode tadwin untuk memahami teks, hanya saja mereka berselisih tentang ketentuan penggunaannya. Mayoritas ulama –termasuk Abū Ḥanīfah (80-150 H.)- menggunakan *'urf* untuk mengartikan term yang tidak dijelaskan *naṣ*, sedangkan sebagian yang lain seperti Abū Yusuf (113-182 H.) menggunakan *'urf* untuk mengartikan term meskipun sudah ada nas yang menjelaskannya. Berikut ini pendapat dua tokoh tersebut, sebagaimana dikutib 'Abdullāh bin Maḥmūd:

قال (أبو حنيفة): "وما ورد النص بكيله فهو كيلي أبدا ، وما ورد بوزنه فوزني أبدا." (اتباعا للنص). وعن أبي يوسف أنه يعتبر فيه العرف أيضا ، لأن النص ورد على عادتهم فتعتبر العادة، وما لا نص فيه يعتبر فيه العرف لأنه من الدلائل الشرعية.[22]

Pada masa tadwin, *maṣlaḥah* yang merupakan *maqāṣid al-sharī'ah* sudah mulai dirumuskan teorinya. Dalam hal ini, tidak menutup kemungkinan *maṣlaḥah* yang dipandang sebagai *maqāṣid* itu justru nampak bertentangan dengan *naṣ*. Sebagaimana dikatakan Mayangsari dan Noor, jika *maṣlaḥah* bertentangan dengan *naṣ* yang *qoṭ'ī al-dilalah*, maka *jumhur* ulama (kecuali al-Thufi) sepakat untuk lebih mendahulukan *naṣ*. Tetapi, jika pertentangan tersebut terjadi dengan *naṣ* yang *dhannī al-dilalah*, maka dalam hal ini ada beberapa pendapat ulama:[23]

1. Pendapat Syafi'iyah dan Hanabilah yang lebih mendahulukan *naṣ* secara mutlak. Bagi mereka *naṣ* menempati derajat tertinggi dalam hierarki sumber hukum Islam. Sehingga bila ada sumber hukum apa pun yang bertentangan dengan *naṣ*, maka *naṣ* lebih didahulukan.[24]
2. Pendapat Malikiyyah dan Hanafiyyah yang lebih mendahulukan *maṣlaḥah* dari pada *naṣ,* jika *naṣ* tersebut bersifat *dhanni*, baik *dalālah* maupun *thubūt*, sedangkan maslahatnya bersifat *qoṭ'ī*.
3. Pendapat Sulaiman al-Thūfī yang mendahulukan *maṣlaḥah* dari pada *naṣ*, baik *naṣ* tersebut bersifat *qoṭ'ī* maupun *dhannī*, hanya saja wilayah cakupannya pada bidang *muamalah* saja.

Dari uraian tentang pertentangan *maṣlaḥah* dengan *naṣ* tersebut, penulis skema-kan tiga kelompok dengan mengambil satu tokoh dalam setiap kelompok sebagai simbol, yaitu: 1) kelompok tekstualis yang diwakili oleh Abū Ḥāmid al-Gazalī, 2) kelompok kontekstualis yang diwakili oleh al-Ṭūfī, dan 3) kelompok tengah yang terwakili oleh al-Shāṭibī, sebagai berikut:

Pandangan bahwa jika *maṣlaḥah* bertentangan dengan *naṣ* maka didahulukan *maṣlaḥah*, sebagaimana dikatakan al-Ṭūfī di atas. Hal ini bukan berarti menolak *naṣ*, melainkan sebenarnya men-*takhṣīṣ naṣ* yang bersifat *'āmm* dan itu hanya pada domain selain ibadah. Sedangkan dalam domain ibadah berlaku kaidah, "*al-aṣlu fī al-'ibādati al-tawqīf*" (hukum asal dalam masalah ibadah adalah sesuai syara').

Dalam domain ibadah, tidak ada kontekstualisasi. Melainkan sebaliknya, berlaku secara puritan. Bahkan turunnya

[22] 'Abdullāh bin Maḥmūd bin Mawdūd al-Mawṣilī al-Ḥanafī, *al-Ikhtiyāru li Ta'līl al-Mukhtār* (Baerut: Dār al-Kutub al-Alamīyah, 2005), II, hlm. 32.

[23] Galuh Nashrullah Kartika Mayangsari dan H. Hasni Noor, "Konsep Maqashid al-Syariah dalam Menentukan Hukum Islam Prespektif al-Syatibiyah dan Jasser Auda" dalam al-*Iqtishad iyah Jurnal Ekonomi Syariah dan Hukum Ekonomi Syariah* (ISSN Elektronik 2442-2282 Desember 2014), Vol 1, Issu 1.

[24] kecuali jika maslahat itu bersifat *ḍarūrīyah, qoṭ'iyah,* dan *kulliyah* maka Al-Ghazali mendahulukan maslahah seperti dibolehkannya membunuh orang Islam yang dijadikan perisai hidup oleh musuh dengan tujuan menyelamatkan negara dan masyarakat yang terancam. Lihat Mayangsari dan Noor, "Konsep Maqashid al-Syariah dalam Menentukan Hukum Islam Prespektif al-Syatibiyah dan Jasser Auda" dalam al-*Iqtishadiyah Jurnal Ekonomi Syariah dan Hukum Ekonomi Syariah* Vol 1, Issu 1.

الطوفى: المصلحة هى الشريعة

"*Maṣlaḥah*" (bukan yang lain) adalah syariat, sehingga jika *naṣ* bertentangan dengan "*maṣlaḥah*" maka lebih didahulukan *maṣlaḥah* (*'alā sabīl al-takhṣīṣ*) atau dengan kata lain "kebenaran bersifat *dhātī*"

الحق ذاتى

الغزالى: الشريعة هى المصلحة

Syariat (bukan yang lain) adalah "*maṣlaḥah*, sehingga teori *maṣlaḥah* diambil secara induksi dari *naṣ* atau dengan kata lain, otoritas kebenaran berada pada (milik) nas

الحق ملكى

الشاطبى: الشريعة مصلحة والمصلحة شريعة

Maṣlaḥah dan syariat adalah satu kesatuan. Sehingga jika *naṣ* yang bertentangan dengan *maṣlaḥah* yang bersifat *qoṭ'ī al-dalālah*, maka *naṣ* itu lebih didahulukan, dan jika *naṣ* yang bertentangan dengan *maṣlaḥah* yang bersifat *dhannī al-dalālah*, maka *maṣlaḥah* itu yang lebih didahulukan

al-Qur'an sendiri dengan misi puritan, yaitu bahwa al-Qur'an merupakan kontinuitas wahyu sebelumnya, yang berfungsi sebagai pembenar (*muṣaddiqan*) dan sekaligus sebagai pemegang otoritas (*muhayminan*) atas wahyu-wahyu sebelumnya.

Maqāṣid al-sharī'ah pada masa tadwin telah dirumuskan dan diklasifikasi ke dalam beberapa *maqāṣid* sebagai berikut: 1) menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), 2) menjaga kelangsungan hidup (*ḥifẓ al-nafsi*), 3) menjaga garis keturunan (*ḥifẓ al-nasli*), 4) menjaga harta benda (*ḥifẓ al-māl*), dan 5) menjaga intelektual (*ḥifẓ al-'aqli*).

3. Masa *Tajdīd*

Maqāṣid al-sharī'ah di atas yang merupakan konsep *maqāṣid* klasik dan bersifat *protection and preservation*, pada masa *tajdīd*, diubah oleh sebagian muslim kontemporer seperti Jasser Auda menjadi konsep yang baru dan bersifat *development and rights*. Ide "kontemporerisasi" terminologi ini mendapat penolakan dari *fuqaha*. [25] Sebagai contoh ide tersebut, "*ḥifẓ al-dīn*" (dalam terminologi al-Gazalī dan al-Shāṭibī) yang memiliki akar pada hukuman atas perbuatan *riddah*, diubah menjadi konsep yang sama sekali berbeda menjadi "*freedom of faiths*" (kebebasan kepercayaan/berkeyakinan).[26] Hukuman atas perbuatan *riddah* dinilai bertentangan dengan *human of rights* (Hak Asasi Manusia) dan ayat al-Qur'an: "[27]لا إكراه في الدين".

Dalam hal ini, terminologi klasik (*ḥifẓ al-dīn*) berbeda dengan terminologi kontemporer (*freedom of faiths*) dalam memahami ayat di atas. Menurut pengusung terminologi "*ḥifẓ al-dīn*", ayat tersebut harus difahami dengan mempertimbangkan hadis Nabi Saw. yang tidak diragukan ke-shahih-annya dan diriwayatkan oleh banyak perawi: "من بدّل دينه فاقتلوه". Hadis ini jika diterjemah apa adanya, maka menjadi: "*barang siapa yang mengganti agamanya maka bunuhlah dia*" kata mengganti dapat berarti "berganti agama dari non-Islam berganti Islam dan orangnya menjadi Muslim atau sebaliknya, dari Islam berganti non-Islam dan orangnya menjadi murtad. Tetapi yang dimaksud di sini adalah dari Islam berganti menjadi non-Islam. Jadi, hadis ini bicara tentang **keluar** dari Islam atau *riddah*, sedangkan ayat di atas (لا إكراه في الدين) bicara tentang

[25] Jasser Auda, Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 56.

[26] Jasser Auda, Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah, hlm. 59.

[27] Q.S. 2 (al-Baqarah): 256.

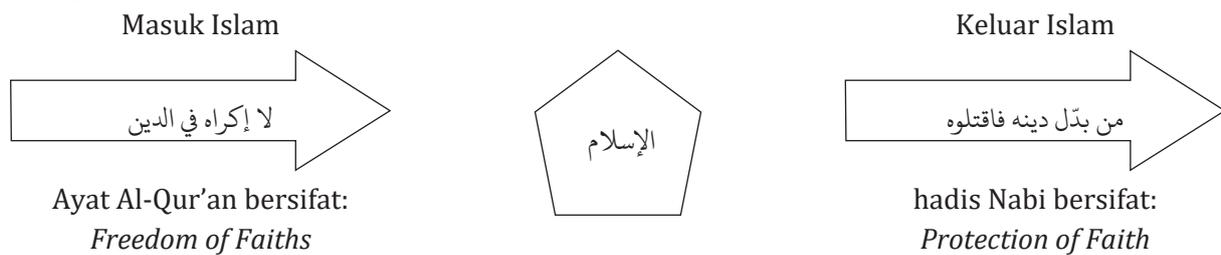
masuk Islam. Artinya, tidak dibenarkan memaksa seseorang untuk masuk Islam. Kewajiban seorang muslim hanya berdakwah menyampaikan Islam dan selebihnya terserah mereka. Jadi, ayat al-Qur'an dan Hadis di atas tidaklah bertentangan, dan justru saling melengkapi. Al-Qur'an menjelaskan tatacara dakwah, sedangkan Hadis di atas menjelaskan tatacara menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*). Ilustrasi dari ayat al-Qur'an dan Hadis di atas adalah sebagai berikut:

Masuk Islam

Ayat Al-Qur'an bersifat:
Freedom of Faiths

الإسلام

Keluar Islam

hadis Nabi bersifat:
Protection of Faith

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa *riddah* adalah pelanggaran syariat yang hukumannya adalah hukuman mati. Adapun tidak diberlakukannya hukuman itu di Indonesia (sebagaimana juga tidak diberlakukannya hukuman zina) dikarenakan *states* negara Indonesia yang tidak memakai hukum syariat.

APLIKASI (*TAṬBĪQ*) TAFSIR *MAQĀṢIDĪ*: HUKUM PIDANA BAGI PELAKU ZINA *GAIRU MUHṢAN* DI NEGARA KESATUAN REPUBLIK INDONESIA

Dalam *taṭbīq* ini, penulis mengambil tema hukum pidana bagi pelaku zina *gairu muhṣan*[28] di Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang dilakukan oleh laki-laki dan perempuan yang keduanya tidak berstatus sebagai suami atau isteri orang lain (tidak menikah).[29] Dalam hal ini, negara tidak menganggapnya sebagai pelanggaran pidana (selama dilakukan atas dasar suka sama suka), karena tidak masuk pengertian zina dalam Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP). Dalam penjelasan pasal 284 KUHP disebutkan:

> *Menurut pengertian umum, zina adalah persetubuhan yang dilakukan oleh laki-laki dan perempuan atas dasar suka sama suka yang belum terikat oleh perkawinan. Tetapi menurut pasal ini, zina adalah persetubuhan yang dilakukan oleh laki-laki atau perempuan yang telah kawin dengan perempuan atau laki-laki yang bukan isteri atau suaminya.*[30]

Berbeda dengan negara yang **tidak** menilai zina orang yang tidak kawin sebagai tindak pidana, syariat Islam menilai hal ini sebagai tindak pidana.

1. Hukum Pidana bagi pelaku zina *gairu muhṣan*

Tidak diragukan bahwa zina *gairu muhṣan* adalah pelanggaran syariat Islam yang konsekwensinya adalah hukuman seratus kali cambuk dan satu tahun pengasingan. Allah SWT. berfirman:

---

[28] *Gairu muḥṣan* adalah kebalikan dari *muḥṣan*, sedangkan muḥsān didefinisikan sebagai berikut:

والمحصن هو من تزوج بعقد شرعي صحيح ووقع البناء بعد ذلك العقد بناء صحيحا

Artinya: orang muḥṣan adalah orang yang telah sah menikah secara syara' dan telanh menggauli (jimak) isterinya (dalam akad yang sah itu) dengan cara yang benar (memenuhi kriteria jimak).

Lihat Muḥammad bin 'Āshūr bin Muḥammad al-Tūnisī, al-Taḥrīr wa al-Tanwīr (Baerut: Muassasat al-Tārīkh al-'Arabī, 2000), IV, hlm. 60.

[29] Adapun zina *muḥṣan* dan zina *gairu muḥṣan* yang dilakukan orang yang telah menikah (namun belum melakukan senggama dengan istri/suami-nya) tidak menjadi bahasan tema ini. Dalam hal ini, negara memandangnya sebagai pelanggaran pidana bukan karena zina-nya namun karena menyakiti istri/suami-nya. Oleh karena itu, masalah ini masuk kategori delik aduan, artinya proses hukum hanya dilaksanakan

[30] R. Sugandhi, Kitab Undang-undang Hukum Pidana dengan Penjelasannya (Surabaya: Usaha Nasional, Tt.), hlm. 300.

لزَّانِيَةُ وَلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ للَّهِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِللَّهِ وَلۡيَوۡمِ لۡأٓخِرِۖ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ لۡمُؤۡمِنِينَ

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman. [31]

Ayat di atas menjelaskan hukuman pelaku zina (baik yang sudah menikah maupun yang belum nikah) adalah seratus kali cambukan. Hukuman ini diperkuat oleh hadis Nabi Saw. "البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة" [32]. Hadis ini selain memperkuat hukuman seratus kali cambukan yang disebut ayat Al-Qur'an di atas juga melengkapinya dengan pengasingan satu tahun.

Jadi berdasarkan dalil *naṣ* al-Qur'an dan Hadis, zina *gairu muḥṣan* adalah tindak pidana dan hukumannya adalah seratus kali cambuk dan diasingkan selama satu tahun. Dalam hal ini, yang melaksanakan adalah negara, bukan perorangan dan juga bukan kelompok, sebagaimana ẓahir-nya ayat. Al-Ṣābūnī berkata:

الظاهر من قوله تعالى : { فاجلدوا } أنه خطاب موجه (لأولي الأمر) من الحكام لأن فيه مصلحة للمجتمع وذلك بدرء الفساد واستصلاح العباد وكلُّ ما كان من قبيل المصلحة العامة فإنما يكون تنفيذه على الإمام أو من ينيبه من القضاء أو الولاة أو غيرهم.[33]

Ẓahirnya firman Allah "فاجلدوا" adalah seruan yang diarahkan pada pemerintah, dalam hal ini para hakim, karena mengandung kemaslahatan sosial. Dan itu (dilakukan) dengan pencegahan kerusakan dan mendatangkan kebaikan hamba dan pelaksanaan kemaslahatan umum semuanya hanya dilakukan oleh imam atau orang yang menggantikan (membantu)nya, yaitu para hakim, para wali, atau yang lain.

Oleh karena itu, pelaksanaan hukuman tindak pidana zina *gairu muḥṣan* (seperti tindak pidana yang lain) harus mempertimbangkan sistem negara yang melaksanakannya, apakah hukum pidana Islam di negara bersangkutan diberlakukan atau tidak.

2. Pemberlakuan Hukum Pidana Islam di Negara Kesatuan Republik Indonesia hingga Saat Ini

Bicara tentang pemberlakuan syari'at Islam di Negara Kesatuan Republik Indonesia tidak terlepas dari sejarah tujuh kata piagam Jakarta, yaitu "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya" yang dihapus satu hari setelah proklamasi kemerdekaan karena desakan golongan Kristen dan Katolik yang menyatakan akan melepaskan diri dari Indonesia, jika tujuh kata yang tercantum di dalam pembukaan rancangan UUD (selanjutnya disebut UUD '45) itu tidak dihapus.

M. Subhan dalam "Tafsir Maqashidi Kajian Tematik Maqashid al-Syari'ah", mengatakan:

Meskipun pencoretan "tujuh kata" piagam Jakarta menimbulkan kekecewaan sebagian golongan Islam karena dianggap melanggar kesepakatan sebelumnya, akan tetapi secara

[31] Q.S. 24 (al-Nūr): 2.

[32] Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Jīl), V, hlm. 115; Abū Muḥammad 'Abdullāh bin 'Abdirraḥmān al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī* (Baerut: Dar al-Kutub al-'Arabī), II, hlm. 236; Abū 'Awānah, *Musnadu Abī 'Awānah* (Baerut: Dār al-Ma'rifah, Tt.), IV, hlm. 120; Abū Ja'far Ahmad bin Muḥammad al-Ṭaḥāwī, *Sharḥ Ma'ānī al-Athār* (Tt: 'Ālam al-Kutub, 1994), III, hlm. 134; Abū Bakr Aḥmad bin Ḥusayn al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrā* (Makkah: Maktabatu Dār al-Bāz, 1994), VIII, hlm. 210; Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Naṣr al-Marwazī, *al-Sunnah* (Baerut: Muassat al-Kutub al-Thaqāfīyah, 1408), I, hlm. 95.

[33] Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, Rawā'i' al-Bayān Tafsīru Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 2001), II, hlm. 25.

de facto dan de jure pencoretan "tujuh kata" itu mencerminkan realitas politik yang ada dan memiliki keabsahan.[34]

Realitas politik sebagaimana disampaikan Subhan tersebut masih belum berubah sampai saat ini. Artinya tidak diberlakukannya hukuman pidana Islam, yang dalam tema makalah ini -hukuman cambuk dan pengasingan-, adalah sebuah kemaslahatan, karena jika dipaksaakan justru menimbulkan *mafsadah* yang lebih besar.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa dalam hal hukuman seratus kali cambuk dan pengasingan satu tahun bagi pelaku zina *gairu muḥṣan* -sebagaimana hukuman mati bagi orang murtad- di Indonesia saat ini, kemaslahatan didahulukan dari pada *naṣ* dengan kaidah:

إذا تعارض النص والمصلحة قدم المصلحة على سبيل التخصيص

Jika berlawanan antara nas dan maslahah, maka didahulukan maslahah dengan cara pengkhususan

Kata "*takhṣīṣ*" dimaksudkan untuk tidak menafikan *naṣ*. Artinya *naṣ* masih berlaku secara umum, hanya saja pada keadaan yang khusus seperti konteks Indonesia pada saat ini tidak dapat diberlakukan.

3. Pemberlakuan Hukum Pidana Islam di Negara Kesatuan Republik Indonesia di Masa yang Akan Datang

Selain harus menerima realitas politik tanah air dan menerima tidak diberlakukannya hukuman pidana Islam termasuk hukuman cambuk dan pengasingan bagi pelaku pidana zina *gayru muḥṣan*, umat Islam harus selalu taat dengan *naṣ*, dalam arti berusaha memenangkan politik untuk dapat diberlakukannya hukum Allah SWT. misalnya dengan mengangkat lagi tujuh kata piagam Jakarta, setelah terlebih dahulu menyiapkan Sumber Daya Manusianya melalui pendidikan, karena politik adalah satu-satunya sarana yang tepat. Dalam hal ini, al-Rāzī berkata:

المخاطب بقوله تعالى : فَاجْلِدُوا من هو؟ أجمعت الأمة على أن المخاطب بذلك هو الإمام ، ثم احتجوا بهذا على وجوب نصب الإمام ، قالوا لأنه سبحانه أمر بإقامة الحد ، وأجمعوا على أنه لا يتولى إقامته إلا الإمام وما لا يتم الواجب المطلق إلا به ، وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فكان نصب الإمام واجبا.[35]

Siapa yang diseru firman Allah Taala: "فاجلدوا"? Umat Islam bersepakat bahwa yang diseru untuk melakukan hukum cambuk itu adalah imam , kemudian mereka berhuja dengan hal tersebut untuk menyatakan bahwa mendirikan imam adalah wajib. Mereka berkata, "karena Allah SWT. menyeru untuk ditegakkannya hadd" dan mereka sepakat bahwa penegakan hadd itu tidak munkin dilaksanakan kecuali oleh imam dan sesuatu yang menjadi gantungan sempurnanya kewajiban dan sesuatu itu dapat diperoleh oleh orang mukallaf maka sesuatu itu adalah wajib. Maka mendirikan imam (yang dapat merealisasikan berlakunya hukum syariat) itu wajib hukumnya.

Apa yang dikatakan al-Rāzī itu pada intinya bahwa menegakkan hukum pidana Islam adalah wajib dan yang menjalankannya adalah imam. Oleh karena itu memilih imam yang dapat merealisasikan tegaknya hukum pidana Islam itu wajib hukumnya. Jadi, semangat menegakkan syariat Islam harus berkobar dalam dada setiap muslim.

Dalam negara demokrasi seperti Indonesia, semangat itu ditanamkan melalui pendidikan dan disalurkan melalui partai politik. Kewajiban seorang hamba adalah berusaha. Sekecil apapun usaha itu akan sangat berarti, karena meskipun usaha itu tidak dapat merubah keadaan, setidaknya dapat menunjukkan di mana kita berpihak, di hadapan Allah SWT.

---

[34] M. Misbah at all, *Tafsir Maqashidi Kajian Tematik Maqashid al-Syari'ah* (Kediri: Lirboyo Press, 2013), hlm. 152.

[35] Fakhruddin Muḥammad bin 'Umar al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gayb* (Baerut: Dāru Iḥyā' al-Tūrāth, Tt.), XXIII, hlm. 313.

PENUTUP

Berdasarkan pemaparan sebelumnya, uraian mengenai akar sejarah tafsir *maqāṣidī* memiliki persinggungan dengan sejarah tafsir secara umum, yaitu: a) *marḥalat al-ta'sīs*, b) *marḥalat al-ta'ṣīl*, c) *marḥalat al-tafrī'*, dan d) *marḥalat al-tajdid*. Berdasarkan periode atau *marhalah* tersebut, penulis kemudian mencoba menganalisis poin-poin pokok, baik berupa teori maupun sikap dan tindakan langsung yang bisa diambil dari kehidupan umat Islam dalam kurun periode tersebut.

Diantara poin-poin yang bisa dijelaskan terkait akar sejarah tafsir *maqaṣidī* yaitu: **1) masa *ta'sīs*:** pada masa ini sudah ada embrio *maqāṣid al-sharī'ah*. Sebagai contohnya adalah talak tiga dalam satu majlis yang dihukumi jatuh satu talak pada masa Nabi Saw., pada masa Umar ra. dihukumi jatuh tiga talak, dengan pertimbangan perubahan *'urf* , demi kemaslahatan. **2) masa *tadwīn* :** pada masa ini lahir tiga teori *maqāṣid al-sharī'ah . pertama*, al-Tūfī berpendapat bahwa syariat tidak lain adalah "*maṣlaḥah*" itu sendiri, sehingga jika *naṣ* bertentangan dengan "*maṣlaḥah*" maka didahulukan *maṣlaḥah* (*'alā sabīl al-takhṣīṣ*); *kedua,* al-Gazalī menyatakan bahwa "*maṣlaḥah*" tidak lain adalah syariat itu sendiri, sehingga teori *maṣlaḥah* diambil secara induksi dari *naṣ* atau dengan kata lain, otoritas kebenaran berada pada (milik) *naṣ*; *Ketiga*, al-Shāṭibī berpendapat bahwa *maṣlaḥah* dan syariat adalah satu kesatuan, sehingga jika *naṣ* yang bertentangan dengan *maṣlaḥah* bersifat *qoṭ'ī al-dalālah*, maka *naṣ* itu didahulukan, dan jika *naṣ* yang bertentangan dengan *maṣlaḥah* bersifat *dhannī al- dalālah*, maka *maṣlaḥah* itu yang didahulukan. **3) masa *tajdīd:*** konsep *maqāṣid* klasik yang bersifat *protection and preservation*, diubah oleh sebagian muslim kontemporer seperti Jasser Auda menjadi konsep yang baru dan bersifat *development and rights*. Ide "kontemporerisasi" terminologi ini kemudian mendapat penolakan dari banyak *fuqaha*.

Sebagai contoh aplikasi *maqāṣid al-sharī'ah* adalah pelaksanaan hukuman zina *gairu muhṣan* di Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang dilakukan oleh laki-laki dan perempuan yang keduanya tidak berstatus sebagai suami atau isteri orang lain (tidak menikah). Dalam hal ini terjadi *ta'āruḍ* antara nas yang menyuruh dilakukannya hukum cambuk serta pengasingan dan "*maṣlaḥah*" di mana penerapan hukum Pidana Islam di Indonesia hingga saat ini tidak mendapat dukungan politik yang cukup, sehingga akan mendatangkan *mafsadah* yang lebih besar. Oleh karena itu, maslahah lebih didahulukan dan dijadikan sebagai *takhṣīṣ* atas *naṣ*.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an

Abū 'Awānah. *Musnadu Abī 'Awānah.* Baerut: Dār al-Ma'rifah, Tt.

Abū Dāwud. *Sunan Abī Dāwud.* Baerut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, Ṭt.

Ahmad. *Sunanu Aḥmad.* Tt. Muassasat al-Risālah, 1421/20001.

Al-Aṭrash, Riḍwān Jamal dan Nishwān 'Abduh Khālid Qā'id. "al-Judhūr al-Tārikhīyah li al-Tafsīr al-Maqāṣidī li al-Qurān al-Karīm" dalam *Majallat al-Islām fī Āsia*, vol. 1. al-Jāmi'ah al-Islāmīyah al-'Ālamīyah bi Malizia, 2011.

Auda, Jasser. Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im (Bandung: Mizan, 2015.

Al-Bagawī, al-Ḥusayn bin Mas'ūd. *Shaḥ al-Sunnah.* Baerut: al-Maktab al-Islāmī, 1983.

Al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad bin Ḥusayn. *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrā.* Makkah: Maktabatu Dār al-Bāz, 1994.

---------. *al-Sunan al-Ṣugrā.* Pakistan: Jāmi' al-Dirāsāt al-Islāmīyah, 1410H./ 1989M.

Al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* Semarang: Ṭaha Putra, Tt.

Al-Dārimī, Abū Muḥammad ‘Abdullāh bin ‘Abdirraḥmān. *Sunan al-Dārimī.* Baerut: Dar al-Kutub al-‘Arabī, Tt.

Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*.

Al-Haytamī, Ibn Ḥajar. *Tuḥfat al-Muḥtāj bi Sharḥ al-Minhāj* (Baerut: Dār al-Kutub al-Islāmīah, 2011), I: 57.

Ibnu Mājah. *Sunan Ibni Mājah.* Baerut: Dār al-Fikr, Tt.

Mālik. *Muwaṭṭa‘u Mālik.* Daamaskus: Dār al-Qalam, Tt.

Al-Marwazī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Naṣr. *al-Sunnah.* Baerut: Muassat al-Kutub al-Thaqāfīyah, 1408.

Al-Mawṣilī, ‘Abdullāh bin Maḥmūd bin Mawdūd. *al-Ikhtiyāru li Ta‘līl al-Mukhtār.* Baerut: Dār al-Kutub al-Alamīyah, 2005.

Mayangsari, Galuh Nashrullah Kartika dan H. Hasni Noor. “Konsep Maqashid al-Syariah dalam Menentukan Hukum Islam Prespektif al-Syatibiyah dan Jasser Auda” dalam al-*Iqtishad iyah Jurnal Ekonomi Syariah dan Hukum Ekonomi Syariah.* ISSN Elektronik 2442-2282 Desember 2014, Vol 1.

Misbah, M. at all. *Tafsir Maqashidi Kajian Tematik Maqashid al-Syari’ah.* Kediri: Lirboyo Press, 2013.

Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim.* Baerut: Dāru Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, tt.

Al-Nasā’ī. *Sunan al-Nasā’ī.* Baerut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1991.

Al-Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī. *Rawā’i‘ al-Bayān Tafsīru Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān.* Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 2001.

Al-Ṣan‘ānī, Muḥammad bin Ismā‘īl. *Subul al-Salām*. Maktabatu Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1379 H./1969 M.

Al-Rāzī, Fakhruddin Muḥammad bin ‘Umar. *Mafātīḥ al-Gayb.* Baerut: Dāru Iḥyā’ al-Tūrāth, Tt..

Sugandhi, R. *Kitab Undang-undang Hukum Pidana dengan Penjelasannya.* Surabaya: Usaha Nasional, Tt.

Al-Ṭaḥāwī, Abū Ja‘far Ahmad bin Muḥammad. *Sharḥ Ma‘ānī al-Athār.* Tt: ‘Ālam al-Kutub, 1994.

Al-Tūnisī, Muḥammad bin ‘Āshūr bin Muḥammad, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Baerut: Muassasat al-Tārīkh al-‘Arabī, 2000.

Al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī* (Beirut: Dāru Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Tt.

Al-Zarqānī, Muḥammad bin ‘Abd al-Bāqī bin Yūsuf. *Shaḥ al-Zarqānī ‘alā Muwaṭṭa’ al-Imām Mālik* (Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1411.